



Perspectives chinoises

2009/4 | octobre-décembre 2009

Reconfigurations religieuses en République populaire de Chine

Expérimentation sociale et « confucianisme populaire »

Le cas du Centre d'éducation culturelle de Lujiang

Guillaume Dutournier et Ji Zhe



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5363>

ISSN : 1996-4609

Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

Pagination : 71-86

ISBN : 978-2-95333678-7-4

ISSN : 1021-9013

Référence électronique

Guillaume Dutournier et Ji Zhe, « Expérimentation sociale et « confucianisme populaire » », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2009/4 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 30 décembre 2012, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5363>

© Tous droits réservés

Expérimentation sociale et « confucianisme populaire »

Le cas du Centre d'éducation culturelle de Lujiang

GUILLAUME DUTOURNIER ET JI ZHE

La multiplicité des initiatives se réclamant aujourd'hui en Chine du « confucianisme » exige une attention particulière à la diversité des dispositifs concrets de leur mise en œuvre. Dans cette étude de cas, on analyse la formation et le fonctionnement d'un établissement d'un genre inédit : initié depuis trois ans dans un bourg de l'Anhui par un bouddhiste taïwanais, et pourtant fortement imprégné de traditionalisme confucianiste, ce « Centre d'éducation culturelle » invente, entre contrôle politique et prosélytisme moral, une nouvelle forme de gouvernementalité qui pourrait faire école.

Appliqué à une Chine contemporaine à bien des égards post-confucéenne, le terme de « confucianisme » s'impose à tout observateur de la société chinoise comme un outil d'analyse à la fois nécessaire et insuffisant, à manier en tout cas avec précaution. Initialement forgé par les Occidentaux en vue d'identifier un ensemble de discours et de pratiques propre aux lettrés-fonctionnaires de l'Empire, le mot est aujourd'hui d'un emploi courant dans les descriptions de la Chine actuelle. Cependant, son usage n'est pas uniforme, et renvoie tantôt à certaines permanences idéologiques héritées de l'époque impériale, tantôt à diverses tentatives de reconstruction qui, depuis les années 1990, prennent place dans l'élaboration doctrinale du pouvoir⁽¹⁾, dans le discours éducatif officiel et para-officiel⁽²⁾, ou encore dans la sphère éthique des pratiques quotidiennes⁽³⁾. Remarquons que si tous ces faits ont bien quelque chose en commun, les rassembler sous un même vocable peut biaiser la perspective par excès d'homogénéisation. D'abord parce que ce mot de « confucianisme » renvoie au fond à deux ordres de réalité différents : d'une part, à des phénomènes relevant du *fait confucéen*, c'est-à-dire du niveau structurel, mais pas nécessairement formulé, qui se laisse inférer de certaines constantes propres à la société chinoise (notamment politiques et familiales) ; d'autre part, à des dynamiques identitaires – auxquelles on propose ici de réserver le qualificatif de *confucianistes* pour les distinguer du premier ensemble – caractérisées par des revendications et des mobilisations conscientes et organisées. Ensuite, parce que ce terme conduit, selon la façon dont on perçoit son omniprésence dans les analyses, à s'imaginer de manière tout aussi

excessive que le « confucianisme » reste aujourd'hui une sorte de « fait social total », perdurant par-delà la différenciation institutionnelle léguée par la modernité, ou à l'inverse qu'il n'est plus qu'un résidu notionnel planant, à l'image d'un « esprit errant »⁽⁴⁾, sur des pratiques et des institutions qui, en dépit de tentatives de résurrection, lui sont devenues fondamentalement étrangères. Par conséquent, prendre en considération à leur juste mesure les multiples manifestations du « confucianisme » dans la Chine contemporaine impose, sans céder à l'effet de masse, de partir de la diversité des pratiques qui s'en réclament et des configurations concrètes dans lesquelles elles s'insèrent.

Le problème est que le terme fait écran. « Confucianisme » est en effet trop vaste, ou trop peu précis, pour désigner ce qui en chinois moderne se distribue immédiatement en « *rujia* » (terme assez général valant pour « école confucéenne »), mais également en « *ruxue* » (« étude(s) confucéenne(s) ») et en « *rujiao* » (« religion confucéenne »), à

Nous remercions Vincent Goossaert et Sébastien Billioud pour leur relecture attentive et pour les précieux conseils qu'ils ont bien voulu nous prodiguer. Les défauts pouvant subsister dans cet article sont entièrement nôtres.

1. Cf. Sébastien Billioud, « Confucianisme, "tradition culturelle" et discours officiels dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises*, n° 3, 2007, p. 53-68.
2. Cf. Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Jiaohua* : le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *Perspectives chinoises*, n° 4, 2007, p. 4-21 ; Ji Zhe, « Éduquer par la musique. De l'"Initiation des enfants à la musique classique" à la "culture de soi" confucéenne des étudiants », *Perspectives chinoises*, n° 3, 2008, p. 118-129.
3. Cf. Daniel A. Bell, *China's New Confucianism : Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, 2008.
4. Selon l'expression de Yu Yingshi, *Xiandai ruxue de huigu yu zhanwang* (Le confucianisme moderne : rétrospective et perspective), Pékin, Sanlian shidian, 2004, p. 53-58 ; 262-270.

quoi il faut ajouter les composantes « *xueshu* » (académique), « *guanfang* » (officiel) et « *minjian* » (populaire) sans oublier enfin l'inventivité des acteurs eux-mêmes dans leurs pratiques d'autodéfinition. Il y a là un éventail de notions sœurs, et en pratique souvent imbriquées, mais qui, du point de vue des acteurs, se présentent comme sensiblement distinctes⁽⁵⁾. Ce caractère diffracté de la terminologie chinoise mérite d'être pris au sérieux. S'y manifeste la dimension proprement plurielle du « renouveau confucianiste », laquelle, loin de constituer un effet d'optique, est inscrite au cœur même des représentations contemporaines. Si donc les promoteurs de plus en plus nombreux de la « culture traditionnelle » ne prennent pas eux-mêmes le confucianisme en bloc, l'observateur se doit d'être attentif aux dynamiques de polarisation qui les conduisent à s'identifier eux-mêmes non seulement dans une relation dialectique aux autres références en cours (bouddhisme, taoïsme, modernisation occidentale), mais aussi, bien souvent, à travers des logiques de différenciation interne⁽⁶⁾. Seule en effet une analyse préalable de la complexité des dynamiques à l'œuvre permet, dans un second temps, la pleine compréhension des phénomènes d'ensemble qui caractérisent ce champ de revendications culturalistes. On verra ainsi notamment que les effets d'écho auxquels peuvent donner lieu la concomitance des différents mouvements, ainsi que leur mise en réseau, sont pour beaucoup dans la tendance du « confucianisme » actuel à générer une forme d'*unanimité*, phénomène qui favorise autant son instrumentalisation politique que son rôle potentiel dans des logiques d'intégration sociale.

C'est munis de cette grille d'analyse que nous abordons ici un cas précis de « renouveau confucianiste ». Situé à Tangchi, bourg du sud de l'Anhui où nous avons effectué une enquête de terrain en novembre 2007⁽⁷⁾, il s'agit en fait d'un cas encore relativement isolé, mais significatif des potentialités d'insertion des thématiques confucianistes dans des agencements politico-culturels inédits.

Tangchi est l'un des 17 bourgs du district de Lujiang. De dimension assez réduite, il est peuplé de 48 000 habitants se répartissant entre le bourg proprement dit et une douzaine de villages. Si l'économie du district, essentiellement basée sur l'agriculture céréalière, est loin d'être florissante, elle a néanmoins permis en 2007 un revenu moyen annuel de 3 587 yuans d'après les statistiques officielles⁽⁸⁾. Banal district rural il y a encore trois ans, Lujiang est aujourd'hui devenu le lieu d'une entreprise singulière, dont la mise en œuvre, matérialisée à Tangchi par un ensemble de bâtiments relativement imposants dans un tel contexte, implique désormais au total plus de 400 per-

sonnes, tout en exerçant un rayonnement grandissant, local mais aussi national. Tous les six mois y est accueillie une promotion d'une trentaine d'enseignants formés selon les critères de la « culture traditionnelle ». Cette métamorphose est due à l'impulsion d'un moine bouddhiste taïwanais, le Vénérable Maître Jingkong (Chin-Kung), né en février 1927 dans le bourg voisin de Jinniu sous le nom de Xu Yehong, et devenu en 2005 le fondateur de l'actuel « Centre d'éducation culturelle de Lujiang » (*Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin*).

Ce développement assez spectaculaire d'une entreprise originellement bouddhique peut d'abord sembler étonnant, étant donné la suspicion générale dans laquelle le Parti communiste chinois (PCC) continue de tenir les initiatives d'ordre religieux, surtout lorsqu'elles émanent du dehors de la Chine populaire. Le Centre de Lujiang est enregistré comme « *minban feiqiye danwei* » (unité non entrepreneuriale gérée par le peuple), une catégorie légalisée en 1998 par l'État chinois pour réguler les organisations non gouvernementales à but non lucratif, y compris certaines écoles privées. Une question qui s'impose aussitôt est donc celle des voies de légitimation : par quels types d'échanges officiels ou tacites, et selon quelles modalités d'interaction une telle initiative a-t-elle pu compter sur le soutien d'un gouvernement local ? On est aussi tenté de s'interroger sur

5. Si « *rujia* » désigne le confucianisme sous l'angle de ce qui le caractérise en propre par contraste avec d'autres « écoles » ou traditions, « *ruxue* » met quant à lui l'accent sur la dimension intellectuelle, sans nécessairement exclure des prolongements éthiques, tandis que « *rujiao* » est une catégorie moderne visant à identifier dans le confucianisme une composante « religieuse » (dédiée par analogie avec les religions occidentales) qui historiquement se serait exprimée dans l'institutionnalisation du culte de Confucius et dans les rituels qui lui étaient – ou lui sont encore – associés. En ce qui concerne l'impact de la notion occidentale de « religion » sur le confucianisme de la fin de l'Empire, cf. Hsi-Yuan Chen, *Confucian Encounters with « Religion »*. *Rejections, Appropriations, and Transformations*, Londres, Routledge, 2006. Sur la distinction du confucianisme populaire et du confucianisme officiel, cf. Philip Clart, « Confucius and the Mediums : Is there a "Popular Confucianism" ? », *T'oung Pao* 89 (1-3), 2003, p. 1-38. Pour une analyse des discours intellectuels relevant du « *ruxue* » à Taiwan et en Chine populaire et de leur lien avec le nationalisme culturel, cf. John Makeham, *Lost Soul : « Confucianism » in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Harvard University Asia Center, 2008.
6. On verra fréquemment dans les milieux universitaires actuels les tenants d'une « étude confucéenne » (*ruxue*) modernisée et démocratisée (ou d'une « école confucéenne », *rujia*, ayant voix au chapitre dans le concert des nations philosophiques) n'avoir que peu d'estime pour les avatars de la « religion confucéenne » (*rujiao*), tandis que les défenseurs de cette dernière se montreront méfiants à l'égard des outrances d'un « confucianisme populaire » (*minjian rujia* ou *minjian rujiao*) lui-même enclin à se voir dépositaire d'une authenticité qu'il dénierait au « confucianisme académique » (*xueshu ru xue*).
7. Ce travail de terrain a été accompli par Guillaume Dutournier avec la collaboration de Wang Yuchen, doctorante en anthropologie à l'Université normale de Pékin, que nous remercions ici à remercier pour son enthousiasme et ses grandes compétences. Toute notre reconnaissance va également aux Ateliers doctoraux de Pékin (et en particulier à leur directeur, Jean-Louis Rocca) qui ont permis la réalisation de cette enquête par l'attribution d'une bourse de terrain.
8. Le revenu annuel moyen pour les régions rurales chinoises en 2007 était de 4 140 yuans.

les buts et la nature effective de cette « éducation » pratiquée par les disciples de Jingkong. Non seulement, en effet, le Centre affiche comme références doctrinales un certain nombre de vertus confucianistes (au premier rang desquelles la « piété filiale », *xiao*), mais ses membres portent haut la « société harmonieuse » prônée par Hu Jintao : ne doit-on pas dès lors assimiler cet établissement à un nouvel outil de contrôle social, dont la teneur traditionaliste ne pourrait que faire bon ménage avec les impératifs de stabilité gouvernementaux ?

Dans ce domaine ambigu où discours de légitimation et stratégies d'instrumentalisation paraissent empiéter les unes sur les autres, il convient d'éviter deux écueils. Le premier consisterait à surévaluer la valeur d'alibi du discours « confucianiste » dans ce projet d'éducation bouddhique ; le second à supposer une dimension en quelque sorte machiavélique à son instrumentalisation par le pouvoir local. En effet, le centrage du discours sur des vertus traditionnelles, loin d'être de pur affichage, s'articule ici de manière substantielle avec un ensemble cohérent de références et de pratiques, dans lequel les divers acteurs finissent tous, chemin faisant, par trouver leur intérêt. Par conséquent, plutôt que d'aborder l'élaboration du Centre d'éducation culturelle de Lujiang en termes de *construction* – en tant que création raisonnée d'un organe de prosélytisme ou de discipline –, c'est la *formation*⁽⁹⁾ d'une institution d'un genre particulier qui nous intéressera ici, au sens d'un processus conjoncturel dont les enjeux profonds demeurent largement opaques aux acteurs eux-mêmes.

En outre, ce processus s'avère remarquablement hétérogène, à tel point que si la notion de « confucianisme populaire » peut être utile à sa description, elle rend imparfaitement compte de sa complexité. C'est donc davantage comme un *dispositif* singulier que nous analyserons le Centre de Lujiang, autrement dit en tant qu'une formule composite, qui repose à la fois sur un discours « confucianiste » et sur certaines pratiques bouddhiques, sur une dynamique populaire et sur des soutiens officiels, sur un magistère moral et sur des techniques de moralisation – bref, comme dit Michel Foucault, sur « du dit aussi bien que [sur] du non-dit⁽¹⁰⁾ ». Nous voudrions montrer que c'est précisément l'efficacité pratique d'un tel assemblage qui explique, depuis maintenant trois ans et en dépit de son caractère expérimental, la relative solidité de l'implantation du Centre de Lujiang, en même temps qu'elle en laisse présager les extensions futures.

General Supervisor of the Centre: Prof. Chin Kung Shr

Chancellor of Pure Land Learning College, Australia;
Honorary Professor of the University of Griffith and the University of Queensland, Australia;
Guest Professor of the Renmin University of China, Beijing;
Honorary Doctor of the University of Griffith, the University of Southern Queensland, Australia,
and Syarif Hidayatullah State Islamic University, Jakarta Indonesia.

Professor Chin Kung Shr was born in Lujiang county, Anhui province of China in 1927. His original name was XU Yehong. He was fond of classics as a child and read extensively in literature, history and religion, when he started to think about such profound issues as how to harvest world peace and how to help human beings lead a happy life. During the Anti-Japanese Aggression War period (1937-1945), he himself suffered from the deprivation of education. But with special diligence and perseverance, he spent his time in learning classics in history, philosophy and Buddhism for thirteen years under the guidance of Thomé H. Fang, (1899-1977), a great philosopher of Tongcheng Confucian School, Venerable Master Zhangjia Hutukutu, a famous Tibetan Buddhist master, and Li Bingnan, a well-known Buddhist scholar of Jinan, Shandong province. Professor Chin Kung Shr specializes in Pure Land Buddhism.



Du bouddhisme international à la « culture traditionnelle »

Entreprise fondamentalement collective, le Centre d'éducation culturelle de Lujiang associe sa propre origine au volontarisme d'un seul individu. Largement véhiculée dans les publications qui en émanent, la biographie du moine Jingkong apparaît de fait comme un vecteur central de légitimation. Cependant, si les qualités religieuses de son fondateur sont présentes dans la construction symbolique du Centre, elles ne conduisent pas pour autant à un prosélytisme bouddhique, pas plus qu'elles ne placent le moine à la tête de son fonctionnement effectif.

Issu d'une famille vraisemblablement aisée, Xu Yehong entame ses études à Nankin, avant de s'enfuir pour Taiwan en 1949 avec le *Guomindang*⁽¹¹⁾. Signe des liens étroits que sa famille entretient avec le parti nationaliste, il y travaille d'abord dans un organisme de formation militaire. C'est à cette époque qu'il fait la connaissance du philosophe néo-confucéen Fang Dongmei (1899-1977), alors professeur à l'Université de Taiwan, sous l'impulsion duquel il embrasse l'étude de la philosophie et du bouddhisme. Marqué par cette rencontre et par d'autres⁽¹²⁾, il se fait tonsurer en février 1959, à l'âge de 32 ans, dans le temple Linji de Yuanshan (Taipei), devenant ainsi maître Jingkong. Dans les années 1960-1970, il assume diverses responsabilités dans l'Association bouddhique de la République de Chine (BAROC), où

9. Nous empruntons cette distinction à Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 13.
10. Cf. Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault » [1977], *Dits et Écrits II* (édités par D. Defert et F. Ewald), Paris, Gallimard, 2001, p. 299.
11. Les éléments de biographie livrés ici proviennent de ce que laisse entrevoir du parcours de Jingkong le site du Pure Land Learning College (www.amtb-aus.org, consulté le 3 octobre 2008).
12. Jingkong est alors également influencé par les enseignements du septième « lama réincarné de Mongolie intérieure » (Cangjia kutuqtu, 1891-1978) et du bouddhiste laïc Li Bingnan (1890-1986), également réfugiés sur l'île.

il commence à montrer un intérêt pour l'école de la Terre Pure (*Jingtu*)⁽¹³⁾. En 1977, il se charge de promouvoir le bouddhisme auprès des Chinois d'outre-mer, avant de migrer aux États-Unis, où il fonde en 1985 la « Dallas Buddhist Association ». Trois ans plus tard, c'est en Asie du Sud-Est (notamment Singapour) qu'il poursuit son activité de diffusion du bouddhisme. En 2001, il se concentre sur l'Australie, en particulier sur le Queensland, où il fonde le Pure Land Learning College, institution dans laquelle il passe aujourd'hui l'essentiel de son temps.

Fort actif à l'étranger, Jingkong n'est pas en reste sur le terrain du prosélytisme en Chine continentale, la renaissance du bouddhisme s'y confirmant à partir des années 1980. En 1985, épaulé par le laïc Jian Fengwen, il crée à Taiwan la Fondation pour l'éducation bouddhique, qui, de 1989 à 1995, fait notamment imprimer une édition du *Canon bouddhique* (*Dazangjing*) destinée à un certain nombre d'institutions du continent. Il touche par ailleurs un large public par la diffusion de ses conférences sous forme écrite ou audio-visuelle, si bien qu'à la fin des années 1990, le Vénérable Maître Jingkong est largement connu sur le continent⁽¹⁴⁾, où il apparaît comme une figure marquante du bouddhisme contemporain.

Depuis le début des années 2000, Jingkong a participé à plusieurs conférences internationales sur le dialogue interculturel et religieux, dont il affirme avant tout qu'elles l'ont sensibilisé au problème de la diversité culturelle. Cette expérience semble en effet avoir joué un rôle déterminant dans un travail de redéfinition de soi, qui l'a fait évoluer à ses propres yeux du statut de simple moine à celui de représentant de la culture chinoise en général, celle-ci étant redéfinie, par contraste avec les autres cultures, comme une tradition mettant particulièrement l'accent sur les valeurs de « tolérance ». Cependant, dans un entretien de 2006⁽¹⁵⁾, Jingkong reconnaît aussi que ses participations successives à cinq conférences de paix de l'ONU et à trois symposiums internationaux lui ont finalement fait prendre conscience de l'inalité de telles réunions, selon lui dépourvues, malgré leurs bonnes intentions, de tout pouvoir transformateur. C'est donc formé par son activisme dans la promotion du bouddhisme, mais également marqué par cette déception quant aux organisations internationales qu'il décide de mettre en œuvre les ressources de tolérance de la culture chinoise, en concevant le prototype d'une microsociété où la diversité culturelle et la compréhension mutuelle seraient effectives. Notons qu'à ce stade, la référence au « *chuantong wenhua* » (culture traditionnelle chinoise) n'est encore conçue que comme ouverture vers un horizon revendiqué comme « multiculturel ».

Après une première tentative avortée aux États-Unis, il songe à s'installer à Singapour, avant de se heurter au prix de l'immobilier, qui fait obstacle au projet d'envergure envisagé. Il se tourne alors vers l'Australie, dans la ville de Toowoomba du Queensland, mais pour très vite se voir stoppé dans son entreprise par ce qui lui apparaît comme la quasi-absence de sens religieux des Australiens. Finalement, c'est lors de son retour dans sa région natale, dans le district de Lujiang, qu'il finit par trouver un lieu d'implantation propice : faisant ouvertement part de son projet aux autorités locales, il reçoit d'elles un accueil favorable qui lui permet de fonder en novembre 2005 le Centre d'éducation multiculturelle de Lujiang (*Lujiang duoyuan wenhua jiaoyu zhongxin*), dans la construction duquel sont investis 70 millions de yuans. Louant dans un premier temps des bâtiments au gouvernement local, l'organisation se dote à la fin de 2006 d'une véritable infrastructure (un bâtiment pour l'enseignement et les bureaux, deux autres pour les dortoirs, un autre encore pour des fonctions diverses) et s'élargit par la construction voisine de locaux destinés à l'enseignement et de diverses dépendances dispersées dans le bourg (notamment une cantine ouverte aux habitants, ainsi que quelques hectares de terre cultivés par les membres). L'ensemble de ces dépenses atteint les 220 millions de yuans, qui proviennent intégralement de contributions privées émanant aussi bien d'Asie du Sud-Est que de Taiwan et du continent⁽¹⁶⁾.

On peut proposer ici, quant aux facteurs conjoncturels et personnels, quelques hypothèses sur les circonstances particulières qui semblent avoir facilité l'implantation à Tangchi du Centre projeté par Jingkong.

On doit avant tout noter la constance avec laquelle, à partir des années 1990, Jingkong a prodigué ses bienfaits aux institutions non seulement bouddhiques, mais également laïques de son district d'origine (donations d'un *Canon bouddhique* au temple de Fuhu, puis, lors de son premier retour au pays en 1997, d'une centaine d'ordinateurs au lycée de Lujiang, ou encore, un an plus tard, de la somme de

13. Tradition bouddhiste davantage tournée vers la sphère populaire que vers la spéculation lettrée, l'école de la « Terre Pure » voit dans la récitation du nom de Bouddha Amitabha le moyen le plus sûr d'obtenir une vie éternelle dans le « Paradis de l'ouest » (ou « Terre Pure »), royaume de ce même Bouddha.

14. Cf. He Yun, « Jingkong fashi fangwen ji » (Entretien avec Maître Jingkong), *Fojiao wenhua*, n° 4, 1999, p. 4-7.

15. Cet entretien fait partie, avec d'autres, d'un lot de DVD intitulé *Hexie zhengjiu weiji* (L'harmonie résout la crise), qu'ont diffusé en 2008 le Centre de recherche de culture bouddhique de Pékin et le Temple Guanghua.

16. Parmi ces contributeurs, un certain M. Lai, Chinois de Singapour, apparaît comme une figure emblématique. Présenté comme le premier donateur d'importance du Centre, il aurait contribué à hauteur de 80 millions de RMB à son lancement. Une telle somme émanerait en partie de l'héritage de son père, à qui le bienfaiteur affirme vouloir rendre hommage par ce geste.

100 000 yuans à la nouvelle bibliothèque de ce même lycée) : nul doute que ces marques de sollicitude répétées ont progressivement amené le gouvernement local à se forger de Jingkong l'image positive d'un bienfaiteur, avant de faciliter la concrétisation de son projet. À ce propos, ajoutons tout de suite que, prudence du moins ou condition imposée par le gouvernement, le titre honorifique de Vénérable Maître (*fashi*) n'est plus l'épithète qui accompagne les mentions officielles de Jingkong : son nom est désormais simplement précédé de la formule (certes respectueuse mais nettement moins bouddhique) de Vieux Professeur (*lao jiaoshou*), une appellation se justifiant néanmoins par les nombreux titres universitaires accumulés par Jingkong en tant qu'acteur du bouddhisme international. Ce n'est pas le seul aspect de ce brouillage de la thématique religieuse : le moine Jingkong s'avère être en effet un partenaire bien peu envahissant pour le gouvernement local. S'il est symboliquement omniprésent dans le Centre (notamment par ses portraits placardés en nombre, où il pose en habit de moine), il est la plupart du temps physiquement absent, l'ensemble des fonctions administratives étant de fait dévolues (semble-t-il depuis la fondation) à deux de ses disciples laïcs taiwanais, Mme Yang Shufen et M. Cai Lixu⁽¹⁷⁾, qui sont tous deux les véritables chefs de l'établissement (respectivement en tant que vice-Présidente du Centre et responsable de l'éducation). Ainsi, la discrétion du fondateur et le rôle d'intermédiaire de ses seconds empêchent que les cadres gouvernementaux, parfois impliqués dans certaines activités du Centre, ne se retrouvent en présence d'un individu aux attributs religieux explicites. Enfin, du point de vue d'un gouvernement local statutairement préposé au relais de la propagande officielle, la trajectoire du moine présente un avantage symbolique qui n'a pu qu'en favoriser l'acceptation, à savoir le recentrage identitaire de l'objectif multiculturaliste initial sur la seule culture traditionnelle chinoise. L'appellation d'origine (Centre d'éducation multiculturelle de Lujiang) renvoie en effet au contexte des tentatives initiales de Jingkong, toutes effectuées hors de Chine au sein du réseau bouddhique international. Cependant, une fois transplanté à Tangchi, en pleine Chine rurale, cet horizon initial de diversité culturelle semble avoir nettement perdu de sa pertinence aux yeux de ses promoteurs. Or, ce changement a entraîné de fait – certes par la simple disparition dans l'appellation de l'adjectif « *duoyuan* » – une réorientation assez radicale des visées



du Centre. Adaptation aux conditions socio-culturelles du nouveau terrain plutôt que soumission à une quelconque pression de la part des autorités, ce changement ne pouvait néanmoins qu'entrer en résonance avec la tonalité nationaliste de la propagande officielle.

L'« éducation culturelle » : pratiques civilisatrices et discours de la pratique

Communauté éducative ou institution disciplinaire ?

En dépit de son ancrage local, le Centre d'éducation culturelle de Lujiang est fortement relié, tant au niveau pratique que symbolique, à des enjeux nationaux. Si son rayonnement se manifeste avant tout dans le périmètre du bourg et du district, ses effectifs sont recrutés à l'échelle du pays et sont appelés à terme à devenir des « professeurs-graines » essaimant dans l'ensemble de la société. De même, la « culture » qui s'affiche dans le nom de l'établissement situe d'emblée le Centre de Lujiang dans le vaste espace de la « culture traditionnelle » : l'emploi quasi exclusif des caractères non simplifiés dans les productions textuelles du Centre proclame haut et fort ce rattachement symbolique. Cependant, l'objectif affiché ici est surtout remarquable par son ambition : il s'agit en effet, ni plus ni moins, de contribuer à transformer l'ensemble de la société chinoise par une œuvre de moralisation collective, fondée sur la réactivation de la « tradition » et promue par une élite exemplaire. Les moyens mis en œuvre à cet effet sont remarquables par leur ampleur : structure coûteuse, le Centre se veut à la fois l'es-

17. Yang Shufen, taiwanaise d'origine, commence dès 1990 à promouvoir l'« éducation traditionnelle » à Taiwan et parmi les Chinois d'Asie du Sud-Est. En 2003, elle se tourne vers le continent, où avec son disciple Cai Lixu, lui-même instituteur taiwanais et autre disciple de Jingkong, elle fonde à Haikou (sur l'île de Hainan) un « Centre Xiaolian d'initiation aux études nationales », qui promeut la diffusion de la morale confucianiste dans la jeunesse.

Salut rituel entre une membre
du Centre et une jeune habitante .

© Guillaume Dutournier

pace de « formation » (*peiyang*) d'une avant-garde et le lieu, ouvert et agissant sur l'extérieur, d'une « promotion » (*hongyang*) de la culture traditionnelle. Ici comme dans d'autres cas comparables, le projet d'« éducation culturelle » signifie donc que l'on s'attache à « former des formateurs », c'est-à-dire autant à se transformer soi-même qu'à transformer autrui⁽¹⁸⁾. En l'espèce, ce dernier aspect concerne prioritairement les habitants du bourg, qui sont systématiquement incités à entrer à leur tour dans un processus de « culture de soi » (*xiuyang* ou *xiushen*) supposé incomber à tout un chacun. Établissement « éducatif » privé et local, le Centre de Lujiang présente ainsi la double particularité de s'engager pour une cause à caractère civilisateur – en quoi il se distingue des formations purement techniques du secteur éducatif privé – et de le faire en toute visibilité, en s'affichant comme d'emblée institutionnalisé ou en passe de l'être – ce qui l'éloigne d'autres formes plus discrètes de renouveau de l'« éducation traditionnelle ». Le lever de drapeau qui a lieu chaque semaine devant le bâtiment principal en présence des cadres locaux est la marque la plus évidente de ce rapport à la sphère officielle. Cependant, on va voir qu'il s'agit là d'un rapport complexe, où se mêlent dépendance, mimétisme et détournement.

Cet aspect transparait avant tout dans le mode de recrutement de ses effectifs, qui, de prime abord, ressemble beaucoup à celui qui prévaudrait dans un établissement de formation continue. Ainsi, en novembre 2005, le Centre d'éducation (à l'époque encore « multiculturelle ») de Lujiang lance pour la première fois un appel à candidatures dans tout le pays en vue de former « les professeurs d'éducation morale dont la société actuelle a un besoin urgent⁽¹⁹⁾ ». Or, les réquisits de cette campagne concernent autant certaines qualités morales attendues dans un tel contexte que des qualifications validées institutionnellement (études, expérience professionnelle)⁽²⁰⁾. Cela indique que le Centre ne propose pas un cursus de substitution, mais bien une formation complémentaire au regard des cursus existants : les « professeurs » qu'il recrute sont déjà des enseignants formés dans le système officiel. Lors de cette première campagne, trente personnes sont sélectionnées – la plupart âgées de 30 ans environ – parmi les trois cents candidats répondant à l'appel, pour une formation de six mois. Si cette dernière n'ouvre naturellement pas sur l'obtention d'un diplôme en bonne et due forme, les « professeurs » en ayant bénéficié associent souvent leur arrivée au Centre à une rupture dans leur parcours personnel : dans certains cas, ils acquièrent même dans ce processus suffisamment de certitudes pour prolonger durablement leur séjour⁽²¹⁾. Fin 2007, quatre promotions de



ce type s'étaient déjà succédées, ce qui porte à plus d'une centaine le nombre de ces « professeurs » d'un genre particulier formés par le Centre jusqu'à cette date.

Quelles sont les compétences enseignées dans ce singulier établissement ? Si l'on y transmet bien une forme de savoir livresque dispensé sur un mode magistral, l'essentiel de la formation se situe en réalité dans un processus d'ensemble constitué par les cours, l'étude personnelle, mais aussi et surtout la pratique communautaire qui leur sert à la fois de contexte et de champ d'application. Ainsi, la vie des « professeurs » en formation à Tangchi est réglée avec précision, et ce non seulement – à l'image de bon nombre d'institutions chinoises contemporaines – pour ce qui est des rythmes vitaux, qui sont vécus collectivement (horaires réglementaires des repas pris en commun, planning des formations affiché sur des panneaux, cérémonies diverses où la présence de tous est requise), mais aussi au niveau des interactions quotidiennes, sur lesquelles une étiquette particulière imprime sa marque : à chaque fois qu'ils se croisent à l'intérieur ou à l'extérieur de l'enceinte, ou qu'ils rencontrent un individu quelconque à l'extérieur, les membres sont tenus de

18. Cf. Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Jiaohua* : le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *art. cit.*, p. 16-18.

19. Pour une présentation des critères de recrutement du Centre et de ses activités, cf. Wu Haiyun, « Xuanxiao xianshi de "taoyuan" jingtu » (La terre pure d'un « refuge » dans ce monde de vacarme), *Fenghuang zhoukan*, 2007, n° 15 ; texte en ligne : <http://www.ifeng.com/phoenixtv/73024099118481408/20070710/908307.shtml> (consulté le 3 octobre 2008).

20. Si sont exigées des « bases en culture traditionnelle » et des preuves d'une « conduite honnête », sont également requis au minimum trois ans d'expérience dans l'enseignement (ce qui inclut les écoles maternelles), de même que, pour les moins de 36 ans, un diplôme du cursus universitaire commun et, pour les 37-45 ans, un diplôme du cursus technique.

21. La direction affirme que la moitié des effectifs de la promotion de 2005 a choisi de demeurer au sein du Centre au terme de sa formation, dans la plupart des cas semble-t-il pour un apprentissage plus approfondi.

s'arrêter et d'effectuer un salut (*jugong*) strictement codifié en signe de respect mutuel⁽²²⁾.

Par ailleurs, le Centre pratique un végétarisme strict, impose de coucher dans des dortoirs et limite les allées et venues, notamment la nuit. Enfin, si les démonstrations amoureuses sont interdites, à l'instar de la règle qui – théoriquement certes – prévaut encore sur bon nombre de campus chinois⁽²³⁾, le Centre affiche en revanche un signe de rupture on ne peut plus radical avec la société contemporaine : le téléphone mobile est proscrit. Ainsi donc, ce n'est pas simplement une formation que propose le Centre d'éducation culturelle, mais une véritable discipline mentale et corporelle, individuelle et collective.

Cette ritualisation de la vie communautaire passe également par l'aspect extérieur, les membres se différenciant immédiatement des autres habitants du bourg par des vêtements spéciaux, qui opèrent un marquage des trois statuts définis par le Centre. À ces statuts correspondent des responsabilités et des rémunérations différentes. Une blouse sans manche de couleur bleue ou rouge indique respectivement si le membre appartient au personnel d'entretien (constitué de bénévoles, *yigong*, recrutés sur des critères semble-t-il très larges – étudiants, diplômés ou non, retraités locaux – pour des durées variables) ou aux effectifs sélectionnés pour la formation (rémunérés à hauteur de quelques centaines de yuans par mois). Le troisième groupe (celui de Cai Lixu et Yang Shufen) se distingue par le port d'une veste beige sans col de facture plus traditionnelle, qui le signale immédiatement comme à part dans la communauté : il s'agit des quelques « professeurs » qui, en véritables cadres de l'établissement, font l'objet d'un recrutement spécifique et sont en charge de l'enseignement et de l'administration du Centre.

Par conséquent, si l'on retrouve bien dans le fonctionnement du Centre des pratiques évoquant des institutions éducatives existantes, l'ascétisme qui le caractérise dans une certaine mesure l'apparente davantage à une forme de monastère laïc. Pour autant, la discipline qui le caractérise n'en fait pas une structure proprement *disciplinaire*, ni d'ailleurs une *institution totale* au sens de Goffman⁽²⁴⁾, dans la mesure où le Centre demeure ouvert sur le monde extérieur, à commencer par le bourg de Tangchi, qui apparaît comme son espace de déploiement naturel. Sa visibilité majestueuse dans le bâti local, cernée par des murs et par des grilles gardées, marque certes une coupure, mais les membres sont tous volontaires et se reconnaissent dans la cause du Centre : bien que nombre d'entre eux restent impliqués au-delà des six mois de formation, ils sont libres d'y poursuivre ou non leur activité. À cet égard, s'il est difficile d'avoir une vision claire

de la question de la transgression éventuelle du « règlement » (*guiding*) du Centre, on peut néanmoins penser que sa violation caractérisée expose à des sanctions, voire à l'exclusion de la communauté. Cependant, ce n'est là encore que la conséquence de l'adhésion volontaire des membres à une discipline collective qui se veut avant tout un opérateur individuel de culture de soi.

Ainsi la dynamique du Centre n'est pas celle d'un fonctionnement, mais fondamentalement celle d'une œuvre ; son objet n'est pas d'encadrer une collectivité, mais de forger une communauté. En somme, si l'implication de la sphère officielle est bien réelle, il est essentiel au mode d'efficacité du Centre que son institutionnalisation ne soit pas totale, afin qu'il reste un lieu où, idéalement, c'est la décision individuelle qui dynamise le collectif, et non l'inverse.

Un cas de « confucianisme populaire » ? Le primat de la pratique

Si le Centre affirme sa dimension communautaire à travers un ensemble de règles, il le fait également par la promotion d'une doctrine cohérente. Sans viser des élaborations théoriques poussées, cette dernière conduit les membres du Centre à tenir un discours similaire, qui emprunte l'essentiel de son armature théorique aux vertus confucéennes traditionnelles. De fait, selon une brochure publiée récemment, le Centre axe sa pédagogie « sur des contenus d'enseignement liés à l'éminente culture traditionnelle de la Chine, en particulier sur les principes fondamentaux de la "Voie du respect des parents" (*xiaodao*) et de la "Voie du respect des professeurs" (*shidao*) » ; à ces piliers doctrinaux s'ajoutent des vertus non moins confucéennes : « piété filiale, loyauté et honnêteté » (*xiaoti zhongxin*), « politesse, sens de la justice et de la honte » (*liyi liangchi*), « bienveillance et sérénité » (*ren'ai heping*)⁽²⁵⁾. Ainsi, en dépit du fait que son fon-

22. Mains rabattues sur le ventre, main droite au-dessus de la main gauche, mouvement du buste de 90° degrés vers l'avant : une position dans laquelle on est tenu de se figer trois secondes.

23. Ces similitudes avec les institutions éducatives ordinaires ne doivent pas faire oublier que, en l'occurrence, les « élèves » sont des adultes : c'est donc bien le célibat que, de fait, l'interdit concernant les relations amoureuses impose aux membres qui ne sont pas encore en ménage (ceux-ci étant apparemment la majorité). Par ailleurs, si le principe d'égalité entre les membres est mis en avant, les femmes sont pourtant soumises à des règles supplémentaires : pas de teinture ni de cheveux lâchés ; pas non plus de talons ni de vêtements sans col ou sans manches.

24. Pour une définition du concept (en l'espèce inadapté) de « *total institution* », voir Erving Goffman, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Minuit, col. « Le sens commun », 1968, p. 41-54.

25. Cf. Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin, *Hexie shehui, Liyi jiangang : Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin* (Société harmonieuse, contrée où règnent rite et justice : le Centre d'éducation culturelle de Lujiang) [s. d.], p. 2.

dateur soit un bouddhiste, il apparaît que l'« éducation culturelle » qu'on pratique au Centre est, au moins sur le plan terminologique, typiquement « confucianiste ».

Pour être spécifiés, ces contenus idéologiques doivent cependant être rapportés à leur usage au sein du champ des revendications culturalistes. Ici comme dans d'autres cas comparables, c'est la notion de « confucianisme populaire » qui se trouve mobilisée. Les acteurs du Centre formulent en effet explicitement leur refus du discours « académique » (*xueshu*) sur le confucianisme, les exigences objectivantes de ce dernier (scientificité et exhaustivité) étant accusées de compromettre tout rapport authentique à la culture, et fondamentalement de faire obstacle à sa « mise en pratique » (*luoshi*). Cette opposition apparaît souvent sous la forme d'un renversement sémantique ingénieux, par lequel les membres du Centre nient leur appartenance au « *ruxue* » (« étude confucianiste ») pour mieux affirmer leur rattachement au « *xueru* »⁽²⁶⁾ (qui substitue un dynamisme verbal au substantif d'origine, l'expression pouvant être rendue par « mise en œuvre effective de l'étude confucianiste »). Loin d'être anodine, la popularité de ce jeu de mots à Tangchi traduit bien les clivages qui traversent le « renouveau confucianiste ». En outre, si elle montre le primat de la « pratique » dans la pédagogie du Centre, elle est aussi un indicateur de l'importance fondamentale du discours sur ce même primat. Le fait est que le « confucianisme populaire » de Lujiang n'est pas moins producteur de discours que le confucianisme lettré des universitaires ; seulement, il l'est sur un mode particulier, qui se fonde à la fois sur des références textuelles et sur une rhétorique spécifiques. En effet, si tous les mouvements se réclamant du « confucianisme populaire » partagent une même défiance à l'égard du domaine académique, celle-ci s'exprime sur un mode à chaque fois spécifique.

Ainsi, sur la question – centrale s'il en est dans le confucianisme historique – des textes canoniques, les acteurs du Centre prônent une option qui, comparée aux choix effectués par d'autres mouvements du « confucianisme populaire », pourrait sembler minimaliste. Du large éventail des classiques confucéens, ils ne retiennent en effet qu'un seul texte très bref, de surcroît connu pour compter parmi les quelques « classiques pour enfants » : le *Dizigui* (Règlements pour les disciples)⁽²⁷⁾. Constitué d'un millier de caractères, cet ouvrage typique de l'éducation enfantine du milieu des Qing est structuré en courts chapitres se fondant pour chacun d'entre eux sur les segments successifs d'un même passage des *Entretiens*⁽²⁸⁾, dont ils développent les implications morales et rituelles selon une forme trisyllabique et rimée. Si cet opuscule a été totalement exclu de l'éducation officielle

moderne⁽²⁹⁾, cela ne l'a pas empêché, depuis une dizaine d'années, de connaître un retour en grâce avec l'essor, à Taiwan puis en Chine, du « mouvement pour la lecture des classiques par les enfants » (*ertong dujing yundong*)⁽³⁰⁾, qui, comme c'est le cas à Tangchi, touche en réalité aussi bien les adultes.

La justification, en dépit de sa simplicité et de sa concision, du *Dizigui* comme classique confucéen totalisant et substituable à tous les autres est ici inséparable d'un discours d'insistance sur la pratique. En effet, le but de l'« éducation culturelle » n'est pas d'inciter à l'étude exhaustive des différents classiques existants, mais plutôt de faire accéder à une intuition essentielle, dont la possession est censée donner la clé de toute action morale. À cet égard, la brièveté du texte et son caractère quintessencié (Jingkong parle à son sujet de « racine de la racine » des classiques) apparaissent comme la condition même d'une progression intérieure. La connexion entre ce statut fondamental attribué à un texte court et le discours sur la pratique transparaît dans ces propos de Jingkong :

La grande voie dont parlent les confucéens se trouve tout entière dans le Dizigui. Je dis aux élèves que là se trouve la racine de l'étude sainte. Savoir le lire, le savoir par cœur ne sert à rien, il faut l'appliquer !

26. Cai Lixu répond en ces termes à un journaliste lui demandant s'il se reconnaît comme un « lettré confucéen contemporain » : « Nous ne sommes pas des adeptes du « *ruxue* », mais du « *xueru* ». Nous prenons la culture confucéenne pour la mettre en œuvre de tout notre corps (*shenti lixing*) : nous n'en faisons pas une recherche (*yanjiu*) ». Cf. « « *Xueru* », er bu shi « *ruxue* » » (« *Xueru* », et non pas « *ruxue* »), in *Minzhu yu fazhi shibao*, 2007, n° 30, A02.

27. Avant d'être renommé par un certain Jia Cunren à la fin des Qing, le *Dizigui* s'appelait *Xunmengwen* (Enseignements pour l'éveil des enfants), titre que lui avait donné son premier rédacteur Li Yuxiu (1662-1722). Pour une étude d'ensemble sur la littérature enfantine dans la tradition chinoise, cf. Xu Zi, *Mengxue duwu de lishi toudi* (Perspective historique sur les livres d'éducation enfantine), Wuhan, Hubei jiaoyu chubanshe, 1995 ; pour une rapide présentation du *Dizigui*, cf. Bai Limin, *Shaping the Ideal Child*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2005, p. 81 ; pour une étude poussée, voir Lin Yuhuang, « *Dizigui* chutan » (Première approche du *Dizigui*), texte en ligne : <http://web.nutn.edu.tw/chinese/%E6%96%B0%E8%B3%87%E6%96%99%E5%A4%BE/%E5%BC%9F%E5%AD%A6%E8%A6%8F/index.htm> (consulté le 18 août 2008).

28. Ce passage est ainsi traduit par Anne Cheng : *Un jeune doit être respectueux, chez lui envers ses parents, en société envers ses aînés. N'étant pas prodigue de promesses, il tient celles qu'il a faites. Sa sympathie s'étend à tous les hommes, tout en privilégiant ceux qui pratiquent le ren. Et, s'il en a encore le loisir, il peut se consacrer à la culture des arts* (*Entretiens de Confucius*, Paris, Éditions du Seuil, col. « Points », 1981, p. 30). Voici comment le *Dizigui* commente le tout début de ce passage : *Père et mère [vous] convoquent / Répondez sans tarder / Père et mère [vous] commandent / Agissez sans paresse / Père et mère [vous] enseignent / Avec respect écoutez / Père et mère [vous] blâment / Sans rien dire acceptez [...]*. Ces commentaires s'inspirent pour une bonne part du chapitre « Quli » du *Liji*, mais aussi de textes néoconfucéens des Song et des Ming, notamment de Zhu Xi et Huang Zongxi.

29. Il aurait en revanche été promu par certaines autorités locales à l'époque impériale. Cf. Xu Zi, *Mengxue duwu de lishi toudi* (Perspective historique sur les livres d'éducation enfantine), op. cit., p. 110.

30. Cf. Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « *Jiaohua* : le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », art. cit., p. 16.

Chaque phrase, chaque caractère doivent être mis en pratique. Parvenir à ne déroger à aucun moment de la vie, du commencement de l'étude jusqu'à la mort, parvenir à respecter cela, cela seul est vraiment « étudier »⁽³¹⁾.

L'autre aspect du discours sur la pratique concerne sa mise en œuvre rhétorique. Si les cours magistraux occupent une part non négligeable des formations du Centre, ces derniers n'ont en effet que peu à voir avec ceux qui peuvent prendre place dans une structure d'enseignement ordinaire. Là encore, le modèle institutionnel (ici celui de la salle de classe) est détourné au profit d'une situation pragmatique fort différente. Lors de notre enquête, le Centre proposait sur plusieurs jours une série de « conférences » sur le thème de la piété filiale⁽³²⁾ qu'un certain nombre de professeurs (dont une partie avait été conviée exprès pour l'occasion) prononçaient en présence d'effectifs en formation, mais également d'habitants du bourg. Les organisateurs de la session nous ont indiqué que ces conférenciers étaient choisis moins pour leurs titres que pour leur capacité à exposer devant un public divers leur expérience personnelle en matière de morale familiale et sociale. L'éloquence de chaire ainsi développée fait la part belle aux récits de vie de l'orateur et à sa qualité de témoin, voire de modèle, tout en visant la communication d'une vérité présentée comme accessible à tous, car douée d'un fort caractère d'évidence. Dans cette perspective, le thème de la « piété filiale » n'est pas retenu par hasard. Il consiste en effet à promouvoir une attitude de respect envers les parents qui se trouve, dans le contexte chinois sans doute plus encore qu'ailleurs, investie d'un fort caractère de naturalité supposée. Or, le paradoxe est ici que cette naturalité n'aille pour ainsi dire pas de soi : conçue comme innée, mais aussi comme précaire et menacée, l'affectivité morale doit être maintenue en éveil sous peine de disparaître. Autrement dit, toute l'efficacité de cette rhétorique de l'évidence tient à un postulat : il est nécessaire de porter, génération après génération, une *tradition du naturel*. Dès lors, le discours ne se veut plus simplement discours, mais cheminement (comme trace ou incitation) vers la prise de conscience, de même que l'auditoire n'est plus seulement récepteur, mais acteur d'un travail de retour sur soi, au terme duquel il est censé – c'est tout le postulat de cette relation rhétorique – redécouvrir ses dispositions foncières dans leur intégrité.

On le voit dans ce dernier exemple : la dimension collective et performative de la pédagogie du Centre est loin de se limiter à ses seuls membres, puisqu'elle tend à s'adresser à

l'ensemble des habitants du bourg. Pour ce faire, les acteurs mobilisent un discours qui se traduit également en actes, à travers un ensemble de pratiques, de techniques et de validations individuelles ou officielles qui constituent – sans qu'on puisse véritablement dire qui en tient les rênes – l'effectivité d'un *dispositif*.

Une expérimentation sociale entre contrôle politique et normes morales

Dès sa conception, le Centre se conçoit non pas à la manière d'un phalanstère abritant jalousement une élite fermée au monde, mais comme le noyau dur d'une véritable expérimentation sociale ayant vocation à s'étendre. C'est donc à la fois dans la perspective du prosélytisme « confucianiste » porté par le Centre, et dans son double rapport au pouvoir (lien symbolique à l'idéologie gouvernementale et rapport fonctionnel aux autorités locales) qu'il nous faut comprendre l'élaboration et la dynamique de ses relations avec l'extérieur.

« Société harmonieuse » : du mot d'ordre à l'expérimentation sociale

En février 2005, peu avant que Jingkong ne fonde le Centre, Hu Jintao lance son nouveau mot d'ordre de « société harmonieuse socialiste » (*shehuizhuyi hexie shehui*). Lors de la 6^e session plénière du Comité central du 16^e Congrès du PCC (novembre 2006) est votée une « Résolution du Comité central sur quelques enjeux majeurs de la construction d'une société harmonieuse », qui fait de cette « construction » la tâche majeure du moment. Si ce slogan n'est pas véritablement le premier exemple d'une ligne d'inspiration confucianiste dans l'histoire de la Chine post-maoïste⁽³³⁾, il traduit néanmoins une volonté de sortir du schéma moderniste par une visée plus franchement organiciste, au demeurant révélatrice du souci grandissant des dirigeants chinois face à la montée des tensions sociales dans le pays. Par

31. *Ruhe luoshi dexing jiaoyu jiangxi shouce. Neibu xuexi ziliao* (Manuel d'étude sur l'enseignement moral et la question de sa mise en pratique. Document d'étude interne), Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin, 2006, p. 29.

32. Cette série de conférences a également eu lieu en 2006, quoique sans doute sous une autre forme. Une publication en porte la trace : Yang Shufen, *Dizigui jiangjie*, Beijing da-fang guang wenhua gongyibub [s. d.].

33. L'objectif d'édification d'une « société relativement aisée » (*xiaokang shehui*) défini par Deng Xiaoping renvoyait déjà à la notion de « *xiaokang* » issue du *Shijing* et du *Liji* (où elle avait le sens plus positif encore de « vie paisible et prospère »). Jiang Zemin s'est également inspiré du discours confucéen en mettant en avant le principe « diriger le pays par la morale » (*yi de zhi guo*).

ailleurs, on peut penser que, tout en marquant symboliquement l'arrivée d'un nouveau pouvoir, le geste de l'innovation idéologique ouvre au moins dans une certaine mesure aux citoyens la possibilité de remodeler l'interaction État-société : l'État modifiant son axe politique, les acteurs sociaux sont à leur tour potentiellement capables d'interpréter ce changement comme un moyen d'étayer leurs propres initiatives au niveau local. Ainsi, à Tangchi, il s'agit, depuis l'abandon de la thématique multiculturelle, de bâtir un « bourg modèle d'harmonie ». Ce dernier terme a dans le Centre le statut d'une devise. Imprimé sur toutes sortes de supports, on le retrouve massivement dans les textes diffusés, au point que certains d'entre eux ressemblent à s'y méprendre à des morceaux de propagande officielle⁽³⁴⁾. Plus remarquable encore, les membres portent, imprimées sur le dos de leur veste réglementaire, soit l'expression « Une société harmonieuse, une contrée où rite et justice règnent »⁽³⁵⁾, soit la sentence litannique « La société harmonieuse, elle commence par moi, elle commence par ma famille, elle commence à Tangchi, elle commence à Lujiang ». Cette démarche d'affichage vestimentaire, voire d'incorporation du slogan officiel pose question. Est-elle simplement à mettre sur le compte d'une concession visant à se concilier les bonnes grâces du gouvernement local ? Doit-on, dans une vision plus pessimiste, l'attribuer à une forme de servitude volontaire ? Témoigne-t-elle au contraire d'une habileté à poursuivre des buts propres, en d'autres termes à faire dire au slogan ce que le pouvoir n'avait pas pensé qu'il pût dire un jour ? La vérité nous paraît être précisément dans la *coexistence* de ces trois virtualités auxquelles s'ajoute l'usage intéressé que peut, après coup, en faire le pouvoir local. En effet, dans cet agencement, c'est la complexité du dispositif qui engendre sa viabilité et sa pérennité : elle permet à chaque protagoniste d'y trouver son compte sans cesser de faire croire à l'horizon d'une œuvre commune.

Ainsi, bien que la « société harmonieuse » revendiquée par le Centre provienne bien du mot d'ordre d'un régime néo-communiste en mal de paix sociale, s'y dessine également un projet expérimental s'inscrivant dans l'horizon d'une véritable utopie confucianiste. Jingkong développe en effet sur les problèmes de la société chinoise un propos clairement politique d'inspiration nationaliste et anti-moderniste. Pour lui, la culture chinoise, ferment de sagesse, est la plus précieuse de toutes les cultures du monde. Ses vicissitudes s'expliquent selon lui par le fait que « les enseignements de nos ancêtres ont été perdus, oubliés, et qu'on s'est mis à croire les superstitions étrangères ». Par conséquent, les Chinois doivent retrouver le sens d'une « unité naturelle », dont la démocratie

occidentale est perçue comme le strict opposé, mais que le monopartisme chinois est en revanche censé favoriser, pourvu qu'il procède à une sélection correcte de ses élites selon les critères de l'éducation traditionnelle. Pour Jingkong en effet, si le *Guomindang* a échoué en 1949, c'est parce que ses cadres n'avaient pas été élevés dans cet esprit⁽³⁶⁾. Or, « c'est de la piété filiale que dépend la loyauté à la patrie » ; « c'est de l'honnêteté que dépend l'absence de corruption ». Si les membres du Parti communiste « sont tous respectueux envers leurs parents, s'ils sont tous honnêtes, alors il n'y aura pas de meilleur parti au monde »⁽³⁷⁾. Cependant, dans la perspective du Vieux Professeur, ce n'est pas dans le PCC que réside le salut. Jingkong affirme en effet cultiver l'espoir, à l'horizon d'une dizaine d'années, d'avoir forgé une cinquantaine de sages véritables, c'est-à-dire « des Confucius, des Mencius, des Shakyamuni d'aujourd'hui »⁽³⁸⁾. C'est d'ailleurs dans cette visée qu'une étape d'approfondissement est proposée à tous ceux qui ont achevé la formation initiale de six mois. Comme le dit Jingkong :

Puisqu'une trentaine de professeurs ont été capables en quelques mois seulement de transformer un bourg, pourquoi ne pourrait-on pas changer la Chine entière ? [...] Il suffirait d'enregistrer l'enseignement de nos 30 professeurs et de le diffuser par télévision satellite : les dirigeants de notre pays écouterait chacun du lieu où ils se trouveraient. En un an, tous les problèmes de la Chine seraient résolus.

Formation d'un « modèle » sous caution gouvernementale

Forte de ces vastes desseins, l'expérimentation de Lujiang correspond plus concrètement à la proposition d'un « modèle » (*shifan*). Cette revendication d'exemplarité au niveau local pré-suppose le soutien plus ou moins actif des cadres du district. Il faut distinguer ici deux modes d'extension de ce modèle, impliquant deux types de collaboration gouvernementale.

34. « Afin de mettre en œuvre la proposition du Président Hu prônant l'édification d'une société harmonieuse [...], et conformément aux documents du Conseil des affaires d'État et du Comité central du Parti communiste [...], le Centre, faisant essentiellement fonds sur les enseignements de notre éminente culture morale traditionnelle, fixe les directions pédagogiques suivantes [...] », cf. Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin, *Hexie shehui, Liyi jiang* : Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin, p. 5.

35. Cette formule accole le slogan de Hu à une expression fameuse tirée du *Liji*.

36. Voir, dans la série de DVD *Hexie zhengjiu weiji*, 7e partie : « Tangchi : un modèle pour le monde ».

37. Cf. *Hexie jiuzhen weiji*, 4e partie : « Politique de la Voie royale : un système idéal en vue de l'harmonie accomplie du Ciel, de la Terre et de l'Homme ».

38. Cf. *Hexie jiuzhen weiji*, 7e partie.

Pour l'heure, l'essentiel de l'activité du Centre concerne le local, selon un schéma de progression de proche en proche qui rappelle le motif traditionnel, cristallisé dans la *Grande Étude*, de diffusion graduelle des bienfaits locaux jusqu'au niveau le plus englobant⁽³⁹⁾.

Ce sont des familles harmonieuses qui, associées les unes aux autres, font un Tangchi harmonieux ; ce sont des villages et des bourgs harmonieux qui, joints les uns aux autres, font un Lujiang harmonieux. Ce que les hommes ont en eux d'harmonie, de respect, de paix, c'est cela qui est à la source de la maison, du pays, du monde entier⁽⁴⁰⁾.

C'est ce premier mode d'extension qui commande, par exemple, qu'après deux mois de formation en interne, les membres du Centre soient invités à aller à la rencontre des habitants. Le *Dizigui* joue ici un rôle fondamental : le classique a vocation, à l'horizon des trois années à venir, à être lu par l'ensemble des habitants du bourg, puis du district et au-delà. Régulièrement sont organisées dans ce but des visites dans les écoles voisines, où sont aussi dispensés des cours d'art traditionnel (calligraphie, peinture, papier découpé, etc.). Plus directement encore, les membres du Centre vont jusqu'à s'inviter chez les gens pour y encourager les parents à éduquer leurs enfants selon les principes traditionnels, et tout un chacun à se comporter en conformité avec son statut au sein de la famille.

Exercé au niveau moral, ce prosélytisme local est secondé par un discours de nature plus politique concernant l'image du bourg. Si sa transformation en une « région-modèle » s'impose progressivement comme un devoir, elle est donc aussi censée faire la fierté de chacun. C'est à ce double niveau que l'activité du Centre s'inscrit dans l'horizon officiel du gouvernement local : non seulement l'intervention des membres dans le quotidien du bourg est nécessairement perçue comme ayant l'aval du gouvernement, mais leur cause est présentée comme rejoignant les objectifs officiels de valorisation du district. Autrement dit, propager l'harmonie ne peut que présupposer une solide harmonie avec les autorités locales. Et de fait, ces dernières soutiennent volontiers l'entreprise, du moment que toute coloration explicitement religieuse s'en trouve dûment bannie, et dans la mesure où elles espèrent en tirer bénéfice à leur tour.

Ce soutien est plus net encore quand le Centre se donne pour tâche – c'est la seconde voie de diffusion du « modèle » – de rechercher des canaux transrégionaux permettant de toucher des individus aux quatre coins du pays, ce qui corré-

lativement ne peut qu'accroître le crédit des officiels. Ainsi en est-il des conférences intitulées « Série de conférences sur la vie heureuse – Bâtir à Tangchi un bourg modèle de société harmonieuse » qui se tiennent périodiquement depuis février 2006, et où l'on parle de centaines de participants. De même, en mai 2006, les professeurs de 260 écoles maternelles, primaires et secondaires de différentes régions sont réunis à Tangchi pour participer à une formation. Enfin, les actuels chefs du Centre mènent depuis 2006 une action significative au sein des prisons de Hainan, et ce naturellement en étroite collaboration des fonctionnaires. Il s'agit, en lien direct avec le tribunal provincial local, d'user de la culture traditionnelle comme d'un opérateur de réforme morale destiné à faire prendre conscience aux détenus de la gravité de leurs fautes : une démarche officiellement qualifiée d'« action d'importance dans la réforme de l'éducation au sein des prisons de la province de Hainan »⁽⁴¹⁾.

Entre quotidien et officialité : techniques de moralisation

Invquée dans le discours des dirigeants du Centre, la qualité « harmonieuse » de Tangchi n'a certes pas l'évidence d'un fait objectif. Elle se signale néanmoins, ne serait-ce que par le constat de différences avec d'autres bourgs plus communs : ainsi, le visiteur ne peut être que frappé par la remarquable propreté des rues de Tangchi ; frappé surtout par le discours des habitants qui, quand on les interroge, ne tarissent pas d'éloges sur le Centre et sur son action dans le voisinage. Cet état de l'opinion locale n'a sans doute rien d'uniforme, ni d'immuable. Il n'en apparaît pas moins comme la conséquence de l'emploi assez systématique de véritables « techniques de moralisation ». Il faut en distinguer différents types.

Il s'agit d'abord des interactions quotidiennes entre habitants du bourg et membres du Centre. Outre le salut que ces derniers doivent adresser au moindre passant, il leur revient en effet de veiller à la propreté de la rue. Or, ce double souci civique et environnementaliste est inséparable d'une forme de provocation à la bonne conduite. Aux dires des membres

39. Cf. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 72-73.

40. Ces propos sont lisibles sur la première page du site Internet du Centre.

41. Préface de Zhang Fa (directeur adjoint du département des affaires judiciaires de la province de Hainan et directeur de l'administration provinciale des prisons) à un petit livre publié conjointement par l'administration provinciale des prisons de Hainan et par le « Centre Xiaolian d'initiation aux études nationales » de Haikou, dirigé par Yang Shufen et Cai Lixu : *Chanhui yu xinsheng : xuexi Zhonghua minzu youxiu chuantong wenhua ganwu. Fuxing renyuan pian* (Repentir et nouvelle vie : étudier et prendre conscience de l'éminente culture traditionnelle du peuple chinois. Écrits de détenus), 2007.

du Centre, certains habitants du bourg au départ indifférents, voire hostiles, finissent par se sentir « émus » (*gandong*) devant tant de zèle altruiste et, partant, subjectivement tenus de participer à l'œuvre de salubrité publique. Une histoire citée dans plusieurs témoignages raconte ainsi comment des « professeurs » seraient allés jusqu'à nettoyer les toilettes privées de particuliers, lesquels auraient cherché par une telle demande à les mettre à l'épreuve, avant de finir bouleversés par un tel geste. Par ce prosélytisme de l'exemple s'élabore progressivement un nouvel ordre local, dans lequel la dimension communautaire interne devient de plus en plus substantielle dans l'esprit des habitants du bourg.

Une autre méthode concerne les collaborations actives avec le gouvernement, dont ce dernier tire profit en termes d'image – et parfois de finances. Le Centre a en effet créé un système de récompenses pour les habitants vertueux, qui l'a conduit à l'organisation régulière de réunions présentant, de l'aveu même de ses dirigeants, le double avantage de valoriser la morale sociale et d'impliquer le gouvernement local dans sa promotion. Par exemple, en janvier 2006, deux mois tout juste après sa mise en fonctionnement, le Centre saisit l'occasion de la Fête du printemps pour remettre une « somme manifestant le respect pour les anciens » (*jinglaojin*, au total 121 200 yuans) à tous les habitants du bourg âgés de plus de 70 ans. Pour ce faire, une cérémonie est organisée par le Centre au cours de laquelle ladite somme est confiée à une soixantaine de représentants. Cette donation n'est pas le moins du monde financée par des fonds publics, pas plus d'ailleurs que la cérémonie, pourtant officialisée par la présence du Président de l'Assemblée populaire du bourg et de nombreux cadres locaux⁽⁴²⁾ (qui expriment « l'entière approbation » du gouvernement « aux succès obtenus dans le travail du Centre⁽⁴³⁾ »). Or, les officiels ne se contentent pas de cautionner cette activité, ils en sont également les bénéficiaires directs : la cérémonie est en effet l'occasion pour le Centre d'offrir la somme de 200 000 yuans au gouvernement du bourg en tant que « fonds d'urgence ».

Un dernier aspect de ces techniques de moralisation mises en œuvre avec le soutien gouvernemental consiste dans la production d'une grille officielle d'évaluation des activités du Centre. Les statistiques du gouvernement local sont en effet constamment invoquées par les membres comme des preuves formelles de la pertinence de leur action. Les chiffres du tribunal ainsi relayés indiquent qu'en 2006, première année du Centre, le taux de divorce a diminué à Tangchi de 48,5 % ; tandis que les statistiques du commissariat montrent une baisse de 47 % des affaires criminelles dans le bourg⁽⁴⁴⁾. Brandis dans les conversations, ces chiffres proclament la lé-

gitimité d'un « modèle », en même temps qu'ils tendent à l'insérer dans l'œuvre officielle de pacification sociale.

Le contrôle gouvernemental, qu'il soit passif ou actif, symbolique ou économique, apparaît donc non seulement comme un rouage central de l'action du Centre et de son rayonnement, mais également comme un aspect organisé, voire mis en scène par les membres eux-mêmes. Si donc le gouvernement local tire indéniablement profit d'un tel agencement, le seul terme d'« instrumentalisation » suffit-il à rendre compte de sa pérennité jusqu'ici ?

Une nouvelle gouvernamentalité fondée sur un mode de subjectivation collectif

Le Centre de Lujiang nous met devant le paradoxe d'un dispositif dont les initiateurs revendiquent certaines visées « politiques » au sens large du terme, mais qui dans son fonctionnement agit essentiellement sur le plan des mœurs. Les politiques, quant à eux, sont impliqués dans cette dynamique, mais n'en sont précisément pas les maîtres d'œuvre : il semble même parfois qu'ils soient tout autant instrumentalisés par les disciples de Jingkong qu'instrumentalisateurs (la mention du taux de divorce – qui ne saurait faire partie des priorités gouvernementales – dans les statistiques est à ce titre éloquent). Si Lujiang actualise bien une forme de pouvoir, c'est donc d'un pouvoir « moralisé » et « moralisateur » qu'il s'agit, autrement dit reposant sur une capacité individuelle à intégrer, et collective à faire intégrer (idéalement jusque parmi les dirigeants) les normes de la régulation sociale. On est typiquement là, sur le plan local, dans ce que Foucault appelle un espace de « gouvernamentalité », au point de « rencontre entre [des] techniques de domination sur les autres et [des] techniques de soi⁽⁴⁵⁾ », et donc dans une totale extériorité au modèle politique libéral fondé sur le règne de la loi. En effet, en dépit de l'affichage de statistiques judiciaires, ce n'est pas le sens du licite ou de l'illicite que l'on cultive à Tangchi, mais celui du moral ou de l'immoral, c'est-à-dire d'une norme censée s'imposer à tous les niveaux de la vie sociale, et se décidant en deçà même du droit. À rebours de la différenciation des sphères morales et politiques au principe des réformes modernistes du XX^e

42. Le secrétaire adjoint du comité du PCC du district, le chef du département local de la propagande, le chef adjoint du district et le chef du bureau de l'éducation du district sont notamment présents.

43. *Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin*, op. cit., p. 11.

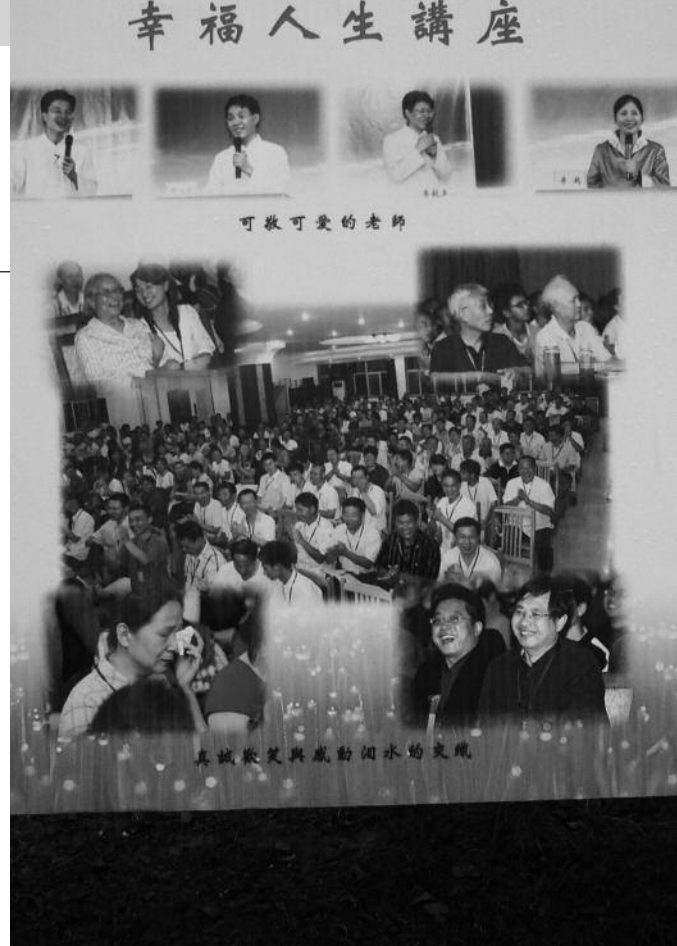
44. Zhou Yu, « Tangchi : rujia wenhua yu hexie xiaozhen » (Tangchi : culture confucéenne et bourg harmonieux), *Minzhu yu fazhi shibao*, 2007, n° 30, A01-02.

45. Cf. Michel Foucault, « Les techniques de soi » [1982], in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1604.

siècle, et à l'opposé des divers mouvements de conscientisation politique et juridique que l'on voit actuellement se développer en Chine (en particulier autour du « mouvement de défense des droits », *weiquan yundong*), c'est au fond une forme d'« éthico-pouvoir » qui tend à s'installer à Lujiang. Ce nouveau modèle apparaît clairement dans la façon dont est mis en œuvre, en collaboration avec les chefs du Centre, le projet d'éducation morale dans les prisons. Le bureau d'administration pénitentiaire de la province de Hainan a édité à destination des détenus un *Florilège des classiques de l'éminente culture traditionnelle de Chine*⁽⁴⁶⁾ contenant notamment des extraits du *Dizigui*. Selon Lin Mingfen, commissaire politique des prisons de la ville de Haikou, l'enseignement basé sur ces textes a eu pour effet d'amener de nombreux criminels à retrouver leur bonté naturelle enfouie, et à éprouver en conséquence un authentique repentir. L'expérience aurait même été tentée de laisser les détenus, pour une période déterminée, aller retrouver librement leurs parents de manière à ce qu'ils puissent faire acte de contrition devant eux : tous les détenus seraient ensuite revenus dans leur cellule au moment fixé⁽⁴⁷⁾.

Remarquable est ici le fait que le « discours disciplinaire » affichant ainsi son efficacité se présente comme totalement étranger à la loi : il produit un discours sur la norme qui semble très peu interférer avec la purgation juridique de la peine (le changement d'attitude du condamné n'entraînant visiblement pas, en l'occurrence, une quelconque réduction de peine). En outre, dans ce contexte de culture chinoise revendiquée haut et fort, on observe dans une pureté désarmante un phénomène qui, pour apparaître souvent comme une banalité de l'histoire politique chinoise⁽⁴⁸⁾, n'en constitue pas moins ici le cœur du dispositif : à savoir que la relation filiale est non seulement la métaphore, mais le vecteur de la relation au pouvoir, en même temps que sa naturalisation. L'exemple des condamnés libérés provisoirement est ici édifiant : le mouvement par lequel ils témoignent tardivement de leur gratitude envers leurs parents est le même que celui qui les conforte à leur statut social de condamnés.

La redoutable efficacité de ce dispositif tient en définitive à ce que l'on pourrait appeler un « mode de subjectivation collectif », dans lequel les réalités les plus intimes et les plus émotionnelles (ainsi du sentiment filial, redécouvert comme inné mais fragile) deviennent des facteurs de cohésion communautaire. Si ce double mouvement peut se retrouver ailleurs dans l'histoire et la société chinoises, la spécificité du Centre de Lujiang est de le systématiser au point d'en faire le cœur d'un agencement local et d'une dynamique éducative. Ainsi, pour les membres en formation que nous avons



pu interroger, l'entrée dans le Centre avait correspondu à un changement d'attitude radical vis-à-vis de leurs parents : ils disaient être passés d'une situation d'ingratitude à un fort sentiment de dette et de reconnaissance (*gan'en*). Or, ce bouleversement intérieur coïncidait avec un départ de la famille, et l'engagement, pour de longs mois, voire pour plusieurs années, au sein d'une structure particulièrement astreignante. Paradoxale en apparence, cette démarche se comprend très bien une fois que l'on perçoit le Centre de Lujiang pour ce qu'il est fondamentalement, à savoir, comme nous l'avons montré, un *établissement se vouant à la tradition des normes « naturelles »*. Ainsi, l'« émotion » qui peut poindre dans l'auditoire à l'occasion d'une conférence sur la piété filiale – une émotion qui s'affiche sur les panneaux du Centre, où sont montrés les clichés de publics souriant ou applaudissant, mais aussi d'une auditrice en larmes⁽⁴⁹⁾ – témoigne certes, sur un mode spontané, de la valeur de la relation filiale pour un individu particulier, mais aussi de son

46. Cf. Zhou Yu, « Tangchi : rujia wenha yu hexie xiaozhen » (Tangchi : culture confucéenne et bourg harmonieux), *art. cit.*

47. *Ibid.*

48. Pierre-Étienne Will reproche en effet à certains historiens de reprendre mécaniquement à leur compte le parallèle classique entre pouvoir impérial et impératif de piété filiale. Dans le cas qui nous occupe, ce n'est pas tant le parallèle que nous soulignons que son efficacité au sein d'un dispositif spécifique. Cf. Pierre-Étienne Will, « Entre présent et passé », préface à Philip A. Kuhn, *Les Origines de l'État chinois moderne*, Paris, Édition de l'École des hautes études en sciences sociales, 1999, p. 23.

49. Cette émotion trouve également une expression écrite dans la publication de récits d'auditeurs faisant part de leur réaction à l'écoute de conférences portant sur le *Dizigui*. Cf. Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin, *Dizigui : xingfu hexie de rensheng yaoshi*. *Dizigui xuexi xinde* (Le *Dizigui*, clé d'une vie heureuse et harmonieuse. Ce que son étude nous apprend) [s. d.].

insertion dans une collectivité capable de dire cette valeur et de la médiatiser.

L'émotion, de ce fait, est maîtrisée : elle s'insère dans un cadre ritualisé (en l'occurrence, les cours débutent d'ordinaire par un triple salut collectif devant l'image de Confucius accrochée en fond de salle, puis par la lecture collective et rythmée du *Dizigui*) qui en consacre la valeur collective tout en limitant ses éventuels débordements. Car dans cette perspective, de même que le condamné retrouve le cœur léger sa cellule après avoir renoué avec ses parents, de même, l'expérience intime de la dette envers les parents n'isole pas de la communauté de Tangchi, ni de celle de Lujiang, ni du pays entier : au contraire, tout veut faire croire ici qu'elle en est le ferment.

En quête d'« harmonie » : laquelle ?

Le Centre d'éducation de Lujiang n'est plus seul en son genre : les projets qui s'en réclament vont désormais de l'initiative la plus discrète aux entreprises les plus officielles. Ainsi, une expérience comparable est en train d'être menée dans le district de Qingyun (Shandong) où a été fondée une vaste « Académie de Qingyun » dont la mission est de « diffuser la culture traditionnelle »⁽⁵⁰⁾. Directement en lien avec Tangchi, cet établissement a déjà envoyé à plus de dix reprises des représentants du gouvernement local, d'écoles ou d'entreprises se former au Centre du Lujiang, tandis que depuis septembre 2007, des professeurs de Tangchi se rendent à Qingyun pour échanger avec les fonctionnaires locaux⁽⁵¹⁾. Au niveau le plus privé et le moins visible, l'influence de Tangchi est reconnue parmi les membres du réseau éducatif encore très minoritaire et plus ou moins clandestin des « *sishu* » (écoles domestiques)⁽⁵²⁾. Au niveau le plus institutionnalisé, l'expérience menée par les dirigeants du Centre dans la prison de Haikou semble être en bonne voie pour essaimer ailleurs : si cette prison a envoyé en avril 2006 quatre membres de son personnel à Lujiang pour une courte formation, en avril 2007, ce sont 40 cadres émanant du système carcéral local, mais aussi de la rééducation par le travail (*laojiao*), qui se sont déplacés au Centre pour une session d'une semaine.

Face à ce réseau en formation, si la notion indigène de « confucianisme populaire » a certes sa pertinence, on voit combien il est important d'en spécifier le contenu pratique. En effet, la cohésion du « mouvement » que l'on constate ici réside moins dans le rattachement à une même tradition que dans la mise en œuvre de cette tradition au sein d'un dispo-

sitif spécifique. Plutôt qu'un discours simplement « confucianiste », c'est une certaine façon d'agir par ce discours, d'interpeller et de mettre en relation à travers lui des acteurs divers, qui fédère les acteurs autour de ce « modèle ». Le discours confucianiste existe ailleurs, dans d'autres configurations ; mais à Tangchi et dans ses divers prolongements, un agencement singulier fait que ce discours *prend* d'une manière singulière, et ce en dépit de nombreux facteurs d'hétérogénéité, qui existent tant au niveau interne d'un même établissement qu'au niveau de ses liens avec le reste du réseau. Ainsi, dans le cas de Tangchi, on a vu que le « confucianisme » du Centre était dû à un bouddhiste, et de fait il conserve des traces de cette origine à travers certains détails : au-delà des moines qu'il est fréquent de croiser à Tangchi, la pratique du végétarisme, celle du recueillement avant le repas, la valorisation du célibat, ou encore le fait de s'adresser verbalement ou par écrit à des êtres non humains⁽⁵³⁾ semblent indiquer cette permanence. De plus, s'il est indéniablement « populaire » par son insistance sur la pratique et par sa référence exclusive à la littérature traditionnelle de l'éducation enfantine, il n'en est pas moins largement « officiel » du fait du rôle qu'y jouent les autorités locales.

D'autre part, à l'échelle globale, les appréciations positives n'impliquent pas une allégeance totale : des réserves se font entendre dans la bouche de moines bouddhistes en visite à Tangchi⁽⁵⁴⁾, ou de certains habitants pointant un fonctionnement trop rigide. Mais plus profondément, le partage de références communes recouvre des différences pratiques considérables. Ainsi, il faut bien voir que l'« harmonie » dont parlent les membres du Centre et celle qui structure le discours politique ne veulent littéralement pas dire la même chose. Cette notion est d'abord plus souvent qualifiée de « socialiste » dans le langage officiel, un adjectif qui disparaît totalement dans le contexte de Lujiang. Plus profondément,

50. Cf. le site de cet établissement : <http://www.dfg.cn/gb/qingyun-net/index.html> (consulté le 10 septembre 2008).

51. Une expérience de moindre envergure est en cours dans la banlieue de Nankin, à Jiangning, où un couple, également en contact avec Lujiang, a acheté un terrain pour fonder un « Centre d'éducation culturelle de la tradition des sages ».

52. Cf. Guillaume Dutournier et Wang Yuchen, « L'enseignement des « *sishu* » en Chine contemporaine : enjeux identitaires, pédagogiques et politiques d'un traditionalisme éducatif », à paraître sous l'égide des Ateliers doctoraux de Pékin.

53. Le Centre possède en effet un petit domaine de cultures, où a été planté un écriteau à destination du monde animal, priant en termes fort courtois « Messieurs, Mesdames les vénérables animaux et insectes » de s'abstenir de se nourrir dans d'autres arpentés que ceux prévus à leur intention.

54. Un moine interrogé par nos soins a reconnu la valeur propédeutique de l'enseignement du Centre, tout en affirmant ne pouvoir s'en satisfaire comme support de culture de soi, y compris dans la perspective des seuls laïcs.

quand le gouvernement parle d'« harmonie », il ne cherche pas à nier (le caractère ouvertement alarmant des statistiques officielles⁽⁵⁵⁾ en fait foi) que les causes de la dysharmonie ne sont pas morales, mais bien politiques et sociales. Or, l'interprétation de Jingkong et de ses disciples est complètement différente. Ils ont beau user de statistiques pour conforter leur démarche, celles-ci ne pointent pas les conflits sociaux, mais les supposées améliorations du *fengqi* (ambiance, qualité des mœurs) local, le problème politique formant pour eux un *continuum* avec le problème moral. Enfin, si à Tangchi l'harmonie est à bâtir, c'est en quelque sorte sur le mode du retour, puisqu'elle est de fait conçue comme dépendante de normes naturelles qu'un établissement comme le Centre a vocation à réveiller. Au vu de ces divergences, mais aussi des débats qui entourent la notion de « tradition » dans les sphères du pouvoir, on n'est pas étonné du fait que, en dépit de certains jugements enthousiastes⁽⁵⁶⁾, des voix officielles puissent également s'inscrire en faux contre la poursuite de semblables expériences⁽⁵⁷⁾.

Ce qui pourtant cimente cette diversité, ce qui fait sens dans l'imbrication de ces diverses composantes internes, mais aussi dans ce sentiment de coappartenance reliant des entreprises concomitantes quoique nullement coordonnées, c'est donc la référence à un même dispositif ayant fait la preuve, à l'usage, de son efficacité pratique et symbolique. À Tangchi en effet, on peut croire au discours consensualiste des autorités, puisque le mot d'« harmonie » fonctionne comme trait d'union entre l'harmonie globale censée mobiliser les dirigeants et l'harmonie se confirmant jour après jour dans un quotidien ritualisé. On peut également croire à une collaboration générale des bonnes volontés, puisque la « tradition », loin d'enfermer dans une filiation particulière, inscrit l'expérimentation dans une grande « voie des saints et sages » aussi impersonnelle qu'ouverte aux bricolages, et qu'en outre l'action la plus intime ou la plus locale continue de s'autoriser des tendances profondes de la culture et de la société, qui sont l'horizon même de son efficacité symbolique. C'est sans doute dans cet alliage de *fiction unanimiste* et de *pratiques de soi* engageant l'individu au plus près de lui-même que réside la clé du succès d'un tel « modèle ».

Comme en témoignent les ajustements que ce modèle a subi depuis trois ans, c'est par tâtonnements successifs et à travers le jeu voilé de l'interaction avec les autorités que l'on se persuade, progressivement et collectivement, de sa viabilité. À ce titre, malgré sa coloration fortement traditionaliste, le destin de la « formule Tangchi » reste ouvert. Si celle-ci paraît devoir s'étendre, l'avenir se jouera probablement entre deux mises en œuvre distinctes de la gouvernementalité dont elle

s'est faite le creuset, c'est-à-dire, en somme, entre deux pratiques de la technique de soi dans un contexte communautaire de discours unanimiste : l'une pourrait continuer de favoriser une forme d'intégration sociale, tout en pesant sur le politique par le biais moralisateur ; l'autre, en revanche, pourrait s'avérer purement disciplinaire⁽⁵⁸⁾. •

55. Selon les statistiques officielles, entre 1994 et 2004, le phénomène des « affaires collectives » (c'est-à-dire les manifestations et agressions de toutes sortes contre des organes gouvernementaux) a connu une augmentation de 22,2 % par an, au point de se porter à 74 000 pour l'année 2004. Le nombre des citoyens chinois impliqués dans ce genre d'action est passé de 730 000 à 3,76 millions. Cf. Hu Lianhe, Hu Angang, Wang Lei, « Yingxiang shehui wending de shehui maodun bianhua taishu de shizheng fenxi » (Influence des contradictions sociales sur la stabilité sociale. Analyse factuelle d'une évolution), *Shehui kexue zhanxian*, n° 4, 2006, p. 175-185.
56. Par exemple, un professeur de l'École centrale du Parti voit dans le Centre de Lujiang une expérience politique appréciable dans l'optique de la société harmonieuse : il la compare aux innovations alors illégales menées en 1977 par des paysans de la province de l'Anhui, qui avaient finalement déclenché le processus de décollectivisation agricole. Cf. Liu Yuli, « Xiri Fengyang Xiaogang cun, jinzhao Lujiang Tangchi zhen – guanyu Anhui sheng Tangchi zhen shuli zhengque rongruguan, goujian hexie chengzhen de diaoyan », (Hier le village de Xiaogang à Fengyang, aujourd'hui Tangchi à Lujiang : investigations sur le bourg de Tangchi dans l'Anhui, où se construit un vrai sens de l'éloge et du blâme, et où l'on édifie un bourg harmonieux), *Fazhan daokan*, n° 1, 2007, texte en ligne : <http://zhexue.ccps.gov.cn/fzdk/dklm.sjyts/834.html> (consulté le 20 septembre 2008).
57. En septembre 2006, le secrétaire du comité du PCC du bourg de Majing'ao (Hunan), inspiré par le modèle de Lujiang, se met à promouvoir l'enseignement du *Diziqui* dans l'école primaire locale. Cependant, en avril 2007, le chef du bureau de l'éducation de la ville de Jishou, épaulé par un groupe de 70 professeurs et fonctionnaires, procède à l'examen du Centre de Lujiang pendant trois jours, avant de décider l'interruption de l'expérience à Majing'ao. De sévères critiques sont en effet exprimées contre la pratique de publication non légale du Centre, ainsi que contre ses conceptions jugées rétrogrades et son imposition du végétarisme. Dans la perspective de ces cadres, le recours à la culture traditionnelle doit se faire « de manière critique », c'est-à-dire, en l'occurrence, en se fondant sur les versions des classiques pour enfants révisées par les autorités gouvernementales compétentes. Cf. Chen Anqing, « Xiangxi xiaozhen, yi chang liuchan de "rujia zhizhen" shiyan » (L'échec d'une « expérimentation confucianiste » dans un petit bourg de l'Est du Hunan), *Xiaoxiang chenban*, le 17 mai 2007.
58. Un récent article de presse révèle que le Centre d'éducation culturelle de Lujiang a été fermé en décembre 2008, une information confirmée par le gouvernement local. La cause de cette fermeture demeure pour l'heure inconnue, les seules explications ayant filtré par l'intermédiaire d'un membre du bureau de l'éducation local évoquant une « décision de la hiérarchie ». Pour éclairante qu'elle soit quant à l'attitude ambiguë du pouvoir face aux phénomènes de « confucianisme populaire », cette brusque interruption de l'expérience de Tangchi ne semble pas devoir impliquer – du moins pour l'instant – l'effacement de sa marque dans la conscience locale, ni, d'ailleurs, la fin de son influence sur ses succédanés et autres initiatives d'inspiration commune. Cf. Pan Xiaoling, Wu Da, « Likai "Kongzi" de rizi », *Nanfang zhoumo*, 28 mai 2009.

Glossaire

Cai Lixu 蔡禮旭

chuantong wenhua 傳統文化

Dazangjing 大藏經

Dizigui 弟子規

duoyuan 多元

ertong dujing yundong 兒童讀經運動

Fang Dongmei 方東美

fengqi 風氣

gandong 感動

gan'en 感恩

guanfang 官方

guiding 規定

Hu Jintao 胡錦濤

Jian Fengwen 簡豐文

Jinniu 金牛

Jingkong fashi 淨空法師

jinglaojin 敬老金

Jingtu 淨土

jugong 鞠躬

Hainan 海南

Haikou 海口

hexie shehui 和諧社會

hongyang 弘揚

Kang Youwei 康有為

lao jiaoshou 老教授

laojiao 勞教

Li Bingnan 李炳南

liyi lianchi 禮儀廉恥

luoshi 落實

Lujiang wenhua jiaoyu zhongxin 廬江文化教育中心

minban feiqiye danwei 民辦非企業單位

minjian 民間

peiyang 培養

ren'ai heping 仁愛和平

rujia 儒家

rujiao 儒教

ruxue 儒學

shehuizhuyi hexie shehui 社會主義和諧社會

shidao 師道

sishu 私塾

Tangchi 湯池

weiquan yundong 維權運動

xiaodao 孝道

xiaoti zhongxin 孝悌忠信

xiushen 修身

xiuyang 修養

Xu Yehong 徐業鴻

xueru 學儒

xueshu 學術

Yang Shufen 楊淑芬

yigong 義工